MICHEL DE CERTEAU

La fable mystique, 1

XVIe - XVIIe siècle





LISTE DES ABRÉVIATIONS

AHG	*Archives historiques du département de la Gironde* (Bordeaux, puis Paris).
AHSJ	*Archivum historicum societatis Iesu* (Rome).
ARSJ	*Archivio romano societatis Iesu*, Rome.
BSBG	*Bulletin de la société des bibliophiles de Guyenne* (Bordeaux).
Budé	Paris, Belles Lettres, coll. des universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (Paris).
DS	*Dictionnaire de spiritualité* (Paris).
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique* (Paris).
EC	*Ephemerides carmeliticae.*
EE	*Estudios eclesiásticos* (Madrid).
GW	Freud, *Gesammelte Werke*, Londres, Imago, 18 vol., 1940-1952.
MGH	*Monumenta Germaniae historica* (Berlin).
OCP	*Orientalia christiana periodica* (Rome).
OGE	*Ons Geestelijk Erf.*
PG	Migne (éd.), *Patrologie grecque*, Paris.
PL	Migne (éd.), *Patrologie latine*, Paris.
Pléiade	Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade et Encyclopédie de la Pléiade.
RAM	*Revue d'ascétique et de mystique* (Toulouse).
REG	*Revue des études grecques* (Paris).
RHB	*Revue historique de Bordeaux* (Bordeaux).
RHE	*Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain).
RHEF	*Revue d'histoire de l'Église de France* (Paris).
RHLF	*Revue d'histoire littéraire de la France* (Paris).
RHR	*Revue de l'histoire des religions* (Paris).

RLC	*Revue de littérature comparée.*
RSR	*Recherches de science religieuse* (Paris).
Sommervogel	Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* Paris et Bruxelles, 12 vol., 1890-1930.
Vulg.	Vulgate, version latine traditionnelle de la Bible.
ZAM	*Zeitschrift für Askese und Mystik.*

Introduction

Ce livre se présente au nom d'une incompétence : il est exilé de ce qu'il traite. L'écriture que je dédie aux discours mystiques de (ou sur) la présence (de Dieu) a pour statut de *ne pas en être.* Elle se produit à partir de ce deuil, mais un deuil inaccepté, devenu la maladie d'être séparé, analogue peut-être au mal qui constituait déjà au XVIe siècle un secret ressort de la pensée, la *Melancholia.* Un manquant fait écrire. Il ne cesse de s'écrire en voyages dans un pays dont je suis éloigné. À préciser le lieu de sa production, je voudrais éviter d'abord à ce récit de voyage le « prestige » (impudique et obscène, dans son cas) d'être pris pour un discours accrédité par une présence, autorisé à parler en son nom, en somme supposé savoir ce qu'il en est.

Ce qui devrait être là n'y est pas : sans bruit, presque sans douleur, ce constat est au travail. Il atteint un endroit que nous ne savons pas localiser, comme si nous avions été frappés par la séparation bien avant de le savoir. Quand cette situation parvient à se dire, elle peut encore avoir pour langage l'antique prière chrétienne : « Que je ne sois pas séparé de toi. » Pas sans toi. *Nicht ohne*[1]. Mais le nécessaire, devenu improbable, c'est en fait l'impossible. Telle est la figure du désir. Il se rattache évidemment à cette longue histoire de *l'Unique* dont l'origine et les avatars, sous sa forme monothéiste, intriguaient tellement Freud. Un seul vient à manquer, et tout manque. Ce commencement nouveau com-

1. Cette catégorie heideggerienne m'avait paru permettre une réinterprétation du christianisme. Cf. M. DE CERTEAU, « La rupture instauratrice », in *Esprit*, juin 1971, pp. 1177-1214.

mande une suite d'errances et de poursuites. On est malade de l'absence parce qu'on est malade de l'unique.

L'Un n'est plus là. « Ils l'ont enlevé », disent tant de chants mystiques qui inaugurent par le récit de sa perte l'histoire de ses retours ailleurs et autrement, sur des modes qui sont l'effet plutôt que la réfutation de son absence. À n'être plus le vivant, ce « mort » ne laisse pourtant pas de repos à la cité qui se constitue sans lui. Il hante nos lieux. Une théologie du fantôme serait sans doute capable d'analyser comment il resurgit sur une autre scène que celle d'où il a disparu. Elle serait la théorie de ce nouveau statut. Jadis le fantôme du père de Hamlet devenait la loi du palais dont il n'était plus. De même l'absent qui n'est plus au ciel ni sur la terre habite la région d'une étrangeté tierce (ni l'un ni l'autre). Sa « mort » l'a placé dans cet entre-deux. À titre d'approximation, c'est la région que nous désignent aujourd'hui les auteurs mystiques.

En fait, ces auteurs anciens introduisent dans notre actualité le langage d'une « nostalgie » relative à cet autre pays. Ils y créent et ils gardent une place pour quelque chose comme la *saudade* brésilienne, un mal du pays, s'il est vrai que ce pays autre reste aussi le nôtre mais que nous en sommes séparés. Ce qu'ils mettent en jeu n'est donc pas réductible à un intérêt pour le passé, ni même à un voyage dans notre mémoire. Statues dressées en limites instauratrices d'un ailleurs qui n'est pas autre part, ils le produisent et le défendent à la fois. Ils forment de leurs corps et de leurs textes une frontière qui divise l'espace et transforme leur lecteur en habitant de campagnes ou de faubourgs, loin de l'atopie où ils logent l'essentiel. Ils articulent ainsi une étrangeté de notre propre place, et donc un désir de partir au pays. À mon tour, semblable à l'« homme de la campagne » dans Kafka[2], je leur ai demandé d'entrer. Au commencement, le gardien répondait : « C'est possible, mais pas maintenant. » Vingt ans de piétinement « auprès de la porte » m'ont appris à connaître, « à force de l'examiner », le préposé du seuil jusqu'aux moindres détails, « jusqu'aux puces de sa fourrure ». Ainsi mon gardien Jean-Joseph Surin et beaucoup d'autres, en face de qui s'exorbitait une patience érudite et

2. Franz Kafka, « Devant la loi », in *Œuvres complètes*, Cercle du livre précieux, Gallimard-Tchou, 1964, t. 4, pp. 165-166.

dont les textes ne cessaient de surveiller mon observation. Celui de Kafka dit encore : « Je ne suis que le dernier des gardiens. Devant chaque salle, il y a des gardiens de plus en plus puissants, je ne puis même pas supporter l'aspect du troisième après moi. » Il est étranger, lui aussi, au pays qu'il trace en marquant un seuil. Faut-il dire la même chose de ces mystiques?

L'attente laborieuse devant ces vigiles permet-elle d'entrevoir enfin « une glorieuse lumière qui jaillit éternellement de la porte de la loi »? Cette clarté, allusion kafkaïenne à la *Sekina* de Dieu dans la tradition juive[3], serait peut-être l'éclat même d'un désir venu d'ailleurs. Mais elle ne se donne pas au travail ni à l'âge. Elle est testamentaire : c'est un baiser de la mort. Elle n'apparaît qu'au moment où la porte se clôt devant le mourant, c'est-à-dire au moment où la demande s'éteint, non d'elle-même, mais par manque de forces vitales pour la soutenir. Alors s'accomplit la séparation. Alors le gardien se penche pour crier à l'exténué quelle est la nature de son attente : « Cette entrée n'était faite que pour toi. Maintenant je m'en vais et je ferme la porte. » En attendant cette dernière heure, l'écriture demeure. Son travail, en la région d'entre-deux, joue sur l'inacceptable et insurmontable division. Il dure (il durera) toutes les années qui s'étendent depuis la première demande que l'homme de la campagne adresse au gardien de son désir, jusqu'à l'instant où l'ange se retire en laissant le mot qui met fin à la patience. Pourquoi écrit-on en effet, près du seuil, sur le tabouret désigné par le récit de Kafka, sinon pour lutter contre l'inévitable?

1. Quadrature de la mystique

La couleur se répand hors de son lieu. Coulée du rouge, chez Ucello, à travers les cadres qui distribuent en scènes la

3. Sur l'importance moderne de ce motif théologique, cf. Geneviève Javary, *Recherches sur l'utilisation du thème de la Sekina dans l'apologétique chrétienne du* XVe *au* XVIIIe *siècle,* université de Lille III et libr. H. Champion, 1978. La *Sekina* implique une inhabitation, une présence, une gloire et, ultérieurement, une féminité de Dieu, thèmes qui jouent aussi un grand rôle dans la mystique chrétienne de l'époque.

Légende de la profanation de l'hostie : le sang de la peinture traverse les compartiments du récit. Les pulsions de la couleur, chez Miró, trouent aussi de leurs flèches l'espace créé pour leurs jeux. Il y a hémorragie de ces flux hors de leur corps. Une fuite analogue ridiculise mes efforts pour découper, dans l'épaisseur de nos informations et de nos appareils d'analyse, les séquences d'un récit qui aurait pour sujet la mystique chrétienne des XVI[e] et XVII[e] siècles. Il n'en faut pas moins un lieu où puisse apparaître ce qui le déborde. Je voudrais donc indiquer les quelques interrogations à partir desquelles se dessinent les fronts avançants de quatre modes d'approche, tels quatre côtés d'un cadrage : les relations de cette mystique « moderne » avec une nouvelle érotique, avec une théorie psychanalytique, avec l'historiographie elle-même, enfin avec la « fable » (qui renvoie simultanément à l'oralité et à la fiction). Ces quatre pratiques discursives organisent un projet de quadrature. Nécessaire, la composition de lieu se révélera incapable d'« arrêter » son sujet. Elle pose autour du langage mystique des codifications qu'il outrepasse. C'est une forme que sa matière excède. Du moins l'explication de mes « intérêts », en circonscrivant le cadre où produire une représentation, permettra de voir de quelle manière le sujet traverse la scène, lui échappe et coule ailleurs.

Une érotique du Corps-Dieu.

En même temps que la mystique se développe puis décline dans l'Europe moderne, une érotique apparaît. Ce n'est pas simple coïncidence. Toutes deux ressortissent à la « nostalgie » qui répond à l'effacement progressif de Dieu comme Unique objet d'amour. Elles sont également les effets d'une séparation. Malgré toutes les inventions et les conquêtes qui ont marqué cet Occident de l'Unique (la chute de l'ancien Soleil de l'univers a instauré l'Occident moderne), malgré la multiplication des arts permettant de jouer avec des présences désormais toutes disparaissantes, malgré le remplacement du Manquant par une série indéfinie de productions éphémères, le fantôme de l'unique revient toujours. Les possessions mêmes s'articulent sur quelque chose de *perdu.*

Ainsi don Juan, poursuivant avec alacrité ses conquêtes, *mille e tre*, sait qu'elles répètent l'absence de l'unique et inaccessible « femme ». Il va, il court vers le spectre de la disparition, statue du commandeur, en un geste de défi qui a la portée d'un suicide et qui affronte, enfin, le non-lieu de l'autre. Pas sans toi, Mort.

Depuis le XIII[e] siècle (l'Amour courtois, etc.), une lente démythification religieuse semble s'accompagner d'une progressive mythification amoureuse. L'unique change de scène. Ce n'est plus Dieu, mais l'autre et, dans une littérature masculine, la femme. À la parole divine (qui avait aussi valeur et nature physiques) se substitue le corps aimé (qui n'est pas moins spirituel et symbolique, dans la pratique érotique). Mais le corps adoré échappe autant que le Dieu qui s'efface. Il hante l'écriture : elle chante sa perte sans pouvoir l'accepter; en cela même, elle est érotique. En dépit des changements de scène, l'unique ne cesse pas d'organiser par son absence une production « occidentale » qui se développe en deux directions, tantôt celle qui multiplie les conquêtes destinées à combler un manque originaire, tantôt celle qui fait retour sur le postulat de ces conquêtes et s'interroge sur la « vacance » dont elles sont les effets.

Liée et hostile à une technicisation de la société, la configuration mystique qui s'étend du XIII[e] au XVII[e] siècle s'inscrit surtout dans la seconde perspective. Elle pousse jusqu'au radicalisme la confrontation avec l'instance disparaissante du cosmos. Elle en refuse le deuil alors qu'il paraît acceptable à d'autres, qui pensent pouvoir s'arranger avec cette perte. Elle relève le défi de l'unique. Sa littérature a donc tous les traits de ce qu'elle combat et postule : elle est l'épreuve, par le langage, du passage ambigu de la présence à l'absence; elle atteste une lente transformation de la scène religieuse en scène amoureuse, ou d'une foi en une érotique; elle raconte comment un corps « touché » par le désir et gravé, blessé, écrit par l'autre, remplace la parole révélatrice et enseignante. Les mystiques luttent ainsi avec le deuil, cet ange nocturne. Mais la propédeutique médiévale d'une assimilation à la vérité devient chez eux un corps à corps.

Certes leurs procédures sont quelquefois contradictoires, puisque à multiplier les techniques mentales et physiques précisant les conditions de possibilité d'une rencontre ou

d'un dialogue avec l'Autre (méthodes d'oraison, de recueillement, de concentration, etc.), ils finissent, tout en posant le principe d'une absolue gratuité, par produire des semblants de présence. Cette préoccupation technique est d'ailleurs déjà l'effet de ce qu'elle combat : à l'insu même de certains de ses promoteurs, la fabrication d'artefacts mentaux (compositions imaginaires, vide mental, etc.) prend la place de l'attention à l'advenue d'un Imprévisible. Aussi les « vrais » mystiques sont-ils particulièrement soupçonneux et critiques à l'égard de ce qui passe pour « présence ». Ils défendent l'inaccessibilité à laquelle ils se confrontent.

La question essentielle concerne la possibilité d'entendre et de se faire entendre : question de l'oraison, ou de la contemplation. Aucun messager ne saurait se substituer à l'Unique :

Acaba de entregarte ya de vero;
no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.

Livre-toi enfin pour de vrai;
Veux-tu ne plus m'envoyer
Encore un autre messager.
Ils ne savent pas me dire ce que je veux [1].

Le Verbe lui-même doit naître dans le vide qui l'attend. C'était la théologie des Rhénans du XIIIe et du XIVe siècle. Elle survit encore chez Jean de la Croix, un intellectuel resté très scolastique. Mais avec lui déjà, ou chez Thérèse d'Avila (plus « moderne » que lui) et après lui, l'approche prend des formes physiques, relatives à une capacité symbolique du corps plus qu'à une incarnation du Verbe. Elle caresse, elle blesse, elle monte la gamme des perceptions, elle en atteint l'extrême qu'elle excède. Elle « parle » de moins en moins. Elle se trace en messages illisibles sur un corps transformé en emblème ou en mémorial gravé par les douleurs d'amour. La parole est laissée hors de ce corps, écrit mais indéchiffrable, pour lequel un discours érotique se met désormais en quête de mots et d'images. Alors que l'eucharistie (lieu cen-

1. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual,* strophe 6.

tral de ce déplacement) faisait du corps une effectuation de la parole, le corps mystique cesse d'être transparent au sens, il s'opacifie, il devient la scène muette d'un « je ne sais quoi » qui l'altère, un pays perdu également étranger aux sujets parlants et aux textes d'une vérité.

D'ailleurs, malgré la différence entre les types d'expérience, la parole apparaît de moins en moins certaine au fur et à mesure que les générations passent. Au milieu du XVIIe siècle, Angelus Silesius, dont les poèmes aspirent à la parole paternelle qui l'appellera « fils », affecte partout le conditionnel à cette Nomination fondatrice, comme si, par cette modalisation suspensive, il avouait savoir déjà que ce qu'il attend ne peut plus venir, et qu'il a seulement la « consolation » substitutive de strophes musicales répétant un espoir en berçant un deuil. Sans doute, pour des raisons à élucider, l'expérience féminine a mieux résisté à la ruine des symboliques, théologiennes et masculines, qui tenaient la présence pour une venue du Logos. Mais précisément la présence qu'attestent ces Mères et ces Dames se détache du Verbe. Jusqu'au « pur amour » de Madame Guyon, c'est un écho de voix dans un « sommeil » de l'esprit, une vigilance diffuse à des rumeurs sans nom, un in-fini d'Autre dont les certitudes, nuits du corps, n'ont plus de repères dans les signifiants.

Figures de passage : mystique et psychanalyse.

À travers les mutations de la parole, ces mystiques explorent tous les modes possibles (théoriques et pratiques) de la communication, question posée comme formellement détachable de la hiérarchisation des savoirs et de la validité des énoncés. En isolant une problématique où nous pouvons reconnaître aujourd'hui celle de l'énonciation et qui se traduisait alors par le divorce entre l'amour et la connaissance, par le privilège de la relation sur la proposition, etc.[5], ils quittent l'univers médiéval. Ils passent à la modernité. Cette transformation s'effectue pourtant à l'intérieur du monde qui « décline ». Elle respecte globalement le langage religieux reçu, mais elle le traite autrement. De même, elle vise encore

5. Cf. *infra*, IIIe partie : La scène de l'énonciation.

généralement les membres et producteurs de cet univers (des clercs, des fidèles) dans les termes de leur tradition, mais elle déconstruit du dedans les valeurs qu'ils tiennent pour essentielles : depuis l'assurance en un Locuteur divin dont le cosmos est le langage jusqu'à la vérifiabilité des propositions composant le contenu révélé, depuis la priorité que le Livre détient sur le corps jusqu'à la suprématie (ontologique) d'un ordre des êtres sur une loi du désir, il n'est aucun postulat de ce monde médiéval qui ne soit atteint ou miné par le radicalisme de ces mystiques[6].

Leur « science expérimentale » introduit ainsi une série de problèmes neufs qui, pour être élaborés encore dans le cadre du champ qu'ils métamorphosent, n'en sont pas moins liés entre eux. La question du sujet, les stratégies de l'interlocution, une « pathologie » nouvelle des corps et des sociétés, une conception de l'historicité fondée sur l'instant présent, les théories de l'absence, du désir ou de l'amour, etc., forment, par leurs entrelacs, un ensemble cohérent. Mais leur déploiement dans un champ qui leur est épistémologiquement étranger est instable et limité. Il va fléchir avec le monde qu'il supposait. Certes, les problématiques ainsi élaborées vont donner lieu à des mouvements importants, mais dont les figures se désorbitent de la constellation mystique et suivent des évolutions définies par de nouvelles configurations. Bien des « motifs » mystiques se retrouveront, mais changés, à leur tour, en d'autres disciplines (psychologiques, philosophiques, psychiatriques, romanesques, etc.). Tout se passe comme si le travail d'apurement négatif opéré par cette mystique s'achevait, à la fin du XVII[e] siècle, avec l'effondrement du système qui le soutenait et dont il a porté jusqu'à l'extrême les contradictions. Il en reste mille fragments écla-

6. La courbe de cette évolution peut être comparée au modèle sociologique présenté par Jean-Pierre Deconchy : la « mysticisation » de la croyance prend le relais des régulations orthodoxes (le magistère ou la théologie) lorsqu'une information scientifiquè les démystifie; elle défend l'appartenance en la soustrayant à une mise en cause critique; aussi reste-t-elle évidemment un phénomène *interne* au champ religieux (*Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, Paris et La Haye, Mouton, 1980, pp. 165-192). Relative à une conscience générale de la « corruption » institutionnelle (et non pas seulement aux conquêtes du savoir), la « mysticisation » a bien, aux XVI[e] et XVII[e] siècles, la fonction d'une défense. Mais, son histoire le montre, cette « stratégie » possède également sa dynamique propre : ce qui retire à la critique externe ses objets les évanouit aussi à l'intérieur.

tants, qui renvoient aux innovations permises ou exigées par une période de transit.

Il n'est pas exclu qu'on puisse comparer au destin de cette figure épistémologique l'histoire actuelle de la psychanalyse. Adressée elle aussi aux producteurs et clients du système « bourgeois » qui la porte encore, liée à leurs « valeurs » et à leurs nostalgies en un temps qui remplace le bourgeois par le technicien ou le technocrate, la psychanalyse en détériore les postulats : l'*a priori* de l'unité individuelle (sur lequel reposent une économie libérale et une société démocrate), le privilège de la conscience (principe de la société « éclairée »), le mythe du progrès (une conception du temps) et son corollaire, le mythe de l'Éducation (qui fait de la transformation d'une société et de ses membres l'éthique d'une élite), etc. Mais cette érosion se pratique à l'intérieur du champ qu'elle défait en interrogeant ses conditions de possibilité. La psychanalyse ne se soutient d'ailleurs que grâce aux « résistances » qu'elle y rencontre et, défini encore par l'idéologie d'une culture, au « supposé savoir » dont elle s'accrédite pour jouer (de) ce qu'elle fait croire.

Cette analogie de fonctionnement entre la mystique et la psychanalyse peut paraître renforcée par le rôle que joue, chez Freud, la référence religieuse et juive, ou, chez Lacan, ponctuant les moments stratégiques du discours, l'instance mystique. Mais plutôt qu'une affinité des sources, toujours discutable, ce sont les procédures caractéristiques de part et d'autre qui présentent une étrange similarité. Dans les deux champs, les démarches consistent : 1. à s'en prendre radicalement aux principes fondateurs du système historique à l'intérieur duquel elles sont encore pratiquées; 2. à autoriser une analyse critique par un espace (« mystique » ou « inconscient ») posé comme différent mais non pas distant de la configuration organisée par ces principes; 3. à spécifier la théorie et la pratique par une problématique de l'énonciation (l'« oraison » ou le « transfert ») qui échappe à la logique des énoncés et doit permettre la transformation des « contrats » sociaux en partant de relations structurant des sujets; 4. à supposer que le corps, bien loin d'avoir à obéir au discours, est lui-même un langage symbolique et que c'est lui qui répond d'une vérité (insue); 5. à chercher dans les

représentations les traces des affects (« intentions » et « désirs », etc. ou *motive* et pulsions) qui les produisent, et à repérer les ruses (les « tours » d'une rhétorique) qui construisent les quiproquos d'un caché et d'un montré...

Il y aurait bien d'autres exemples. Ils pourraient être illustrés encore par la réitération de « concepts » qui, de part et d'autre, focalisent le lexique : « l'Autre » ou « l'altérité », le « désir », le « clivage » du sujet, l'« étrange familiarité », la duplicité du propre, le miroir narcissique, le vocabulaire de la sexualité et de la différence, etc. Ce qui se répète ainsi dans les pratiques et dans les mots, du XVIe au XXe siècle, ne saurait être une pure coïncidence.

Ces homologies autorisent au moins des confrontations entre les deux champs. L'intérêt que des analystes ont porté à des phénomènes ou à des textes mystiques, en s'inscrivant d'ailleurs dans une longue tradition psychiatrique, a permis l'élaboration d'instruments théoriques relatifs à cette rencontre. Mais à tenter à mon tour cette pratique duelle, je ne suppose pas dans l'actualité freudienne et lacanienne un corpus de concepts aptes à rendre compte d'un « objet » passé. Dix-sept ans d'expérience à l'École freudienne de Paris n'ont pas créé une compétence qu'il suffirait d'« appliquer » sur un terrain historique, mais une attention à des procédures théoriques (lacaniennes et freudiennes) capables de mettre en jeu ce qu'avait articulé déjà le langage des mystiques, d'en déplacer ou redoubler les effets, et d'être prises aussi dans les retournements qu'elles produisent au jour. Cette captation réciproque risque de faire « oublier » (« je ne veux pas le savoir ») des distinctions fondamentales qui doivent être maintenues. Mais elle donne lieu, par un mouvement des frontières, à ce que nous appelons une *lecture*, c'est-à-dire mille manières de déchiffrer dans les textes ce qui nous a déjà écrits.

Dire l'autre : histoires d'absences.

Les groupes et les livres mystiques n'en constituent pas moins une réalité *historique*. Bien que, par là, ils se présentent aujourd'hui sous la formalité de l'absence — un passé —,

ils relèvent d'une analyse qui les inscrit dans un ensemble de corrélations entre données économiques, sociales, culturelles, épistémologiques, etc. Établir ces cohérences (la corrélation est l'instrument de l'historien), c'est préserver la différence du passé contre la séduction de ressemblances partielles, contre les généralisations que suggère une impatience philosophique ou contre les continuités que postule une piété généalogique. Commencé avec des années de pérégrination dans les Archives françaises ou étrangères (grottes où la ténacité de la recherche camoufle les plaisirs solitaires de la trouvaille), mon travail sur l'écriture mystique a passé par les détours labyrinthiques (et finalement si rusés) de l'édition critique[7]; il résulte de séjours en ces coins perdus qui découvrent à l'historien l'infini d'une singularité locale.

Ces chemins ne peuvent s'oublier. Ils initient à une étrangeté qui ne cesse de surprendre et de surplomber l'attente. Ils comportent aussi des règles. Une endurance technique est le pâtir de la différence. Par là s'effectue un « travail du négatif » dans la double « fiction » des images du passé et des modèles scientifiques : il y creuse, il y sculpte une historiographie. Il faut que les documents, accumulés et correlés, acquièrent la capacité d'altérer, par leur résistance, le corpus d'hypothèses et de codifications à partir duquel nous essayons de les interpréter.

À ces particularités qui arrêtent les démonstrations du sens, les mystiques nous ramènent aussi. Ils jalonnent leurs récits avec le « presque rien » de sensations, de rencontres ou de tâches journalières. Le fondamental est chez eux indissociable de l'insignifiant. C'est ce qui donne du relief à l'anodin. Quelque chose bouge dans le quotidien. Le discours mystique transforme le détail en mythe; il s'y accroche, il l'exorbite, il le multiplie, il le divinise. Il en fait son historicité propre. Ce pathos du détail (qui rejoint les délices et les tourments de l'amoureux ou de l'érudit) se marque d'abord en ceci que le minuscule découpe une suspension de sens dans le continuum de l'interprétation. Un éclat tient l'attention en arrêt. Instant extatique, éclair d'insignifiance, ce fragment d'inconnu introduit un silence dans la prolifération herméneutique.

7. Cf. les éditions de Pierre Favre, *Mémorial* (Paris, Desclée De Brouwer, 1960), Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel* (*ibid.*, 1963) et *Correspondance* (*ibid.*, Bibliothèque européenne, 1966), etc.

Ainsi, peu à peu, la vie commune devient l'ébullition d'une inquiétante familiarité – une fréquentation de l'Autre.

Il faudrait qu'une historiographie dédiée à quelques-uns de ces mystiques se convertisse à leur pratique du temps. Que, par exemple, elle se perde dans le détail érudit. Mais ce ne serait que semblance, mimétisme. Du moins semble-t-il possible de placer au centre d'une étude sur ces récits la folie de Surin (1600-1665), à la fois disséminée en mille fragments à travers les fonds d'archives et provoquée par la mise en pièces de l'architecture cosmologique sur laquelle Jean de la Croix s'appuyait encore. C'est un radicalisme issu de l'effritement. Il se raconte en une « science expérimentale » des singularités où se joue un essentiel. Il fournit son point aveugle, foyer nocturne, à l'histoire qui va de Thérèse d'Avila à Johannes Scheffler le Silésien (Angelus Silesius). Certes, d'autres raisons peuvent, après coup, justifier ce choix. Le Bordelais (où Surin naît et meurt) est le lieu de transit (et de traduction) de l'Espagne mystique du XVIe siècle à la France mystique du XVIIe siècle. Le milieu, la période et les écrits de Surin manifestent d'ailleurs les tensions et les innovations qui, telle une barre, soulèvent la vague mystique à l'approche de la terre où elle va s'échouer. À partir de ce moment, on peut remonter vers l'horizon d'où il vient et analyser enfin les lieux décisifs où le mouvement se dissout, violent ou étale, sur les plages d'une autre figure de l'histoire[8].

8. Ce travail doit évidemment beaucoup aux grandes études historiques sur le sujet, depuis l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, d'Henri BREMOND (cf. M. DE CERTEAU, *L'Absent de l'histoire*, s.l., Mame, 1973, chap. 3, « H. Bremond, historien d'une absence »), jusqu'à *Chrétiens sans Église*, de Leszek KOLAKOWSKI, trad., Paris, Gallimard, 1969 (cf. M. DE CERTEAU, *op. cit.*, chap. 4, « La mort de l'histoire globale, L. Kolakowski »), aux ouvrages d'histoire moderne des mentalités religieuses, dont ceux, essentiels, de Michel Vovelle (cf. M. DE CERTEAU, « Christianisme et modernité dans l'historiographie contemporaine », in *Recherches de science religieuse*, t. 63, 1975, pp. 243-268) ou à la réflexion de Michel Foucault (cf. M. DE CERTEAU, *L'Absent de l'histoire*, chap. 5, « Le noir soleil du langage, M. Foucault »). Je dois plus encore à mon ancien maître, Jean ORCIBAL, dont la modestie exacte et subtile allie une immense érudition à une « métaphysique positive » héritée de Jean Baruzi (cf. *La Rencontre du carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, PUF, 1959; *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966; etc.; et M. DE CERTEAU, « De Saint-Cyran au Jansénisme », in *Christus*, t. 10, 1963, pp. 399-417). Parmi les œuvres récentes dont

Rien de tout cela, pourtant, ne fait une reconstitution. Quelque chose s'est perdu qui ne reviendra pas. L'historiographie est une manière contemporaine de pratiquer le deuil. Elle s'écrit à partir d'une absence et elle ne produit que des simulacres, si scientifiques soient-ils. Elle met une représentation à la place d'une séparation. Sans doute n'est-il pas sûr que nous en sachions plus long sur le présent que sur le passé, ni que l'équivoque soit moindre dans la communication contemporaine. Du moins gardons-nous, dans le présent, l'illusion de surmonter ce que le passé rend insurmontable. Aussi l'historien des mystiques, appelé comme eux à *dire l'autre,* redouble leur expérience en l'étudiant : un exercice d'absence définit à la fois l'opération par laquelle il produit son texte et celle qui a construit le leur. Structure en miroir : tel Narcisse, l'acteur historien observe son double, que rend insaisissable le bougé d'un autre élément. Il cherche un disparu, qui cherchait un disparu, etc.

En fait, la symétrie relève en partie du trompe-l'œil. Certes il y a une évidente continuité de la religion (ou de la mystique) à l'historiographie puisque tour à tour elles ont pris en charge la relation qu'une société entretient avec ses morts et les réparations qu'exige incessamment le discours du sens, déchiré par la violence des conflits ou du hasard. Mais l'historien « calme » les morts et lutte contre la violence en produisant une raison des choses (une « explication ») qui surmonte leur désordre et certifie des permanences; le mystique, en fondant l'existence sur son rapport même avec ce qui lui échappe. Le premier s'intéresse à la différence comme à un instrument de distinction dans son matériau; le second, comme à un clivage instaurant la question du sujet.

Leurs pratiques du temps divergent également. Le premier en fait, par la chronologie, un moyen de classer les données. Il prend d'ailleurs la précaution de mettre entre parenthèses tout problème de naissance dans le passé. Jamais une histo-

l'apport méthodologique ouvre des chemins en histoire moderne de la spiritualité chrétienne, cf. surtout Bernard Gorceix, *Flambée et agonie,* Sisteron, Présence, 1977; Walter Sparn, *Wiederkehr der Metaphysik,* Stuttgart, Calwer, 1976 (spécialement pp. 61-92, « Die Begründung einer Logik mystischer Prädikationen »); Daniel Vidal, *L'Ablatif absolu,* Paris, Anthropos, 1977; Charles Webster, *The Great Instauration,* Londres, Duckworth, 1975.

MICHEL DE CERTEAU

La fable mystique, 1

XVIe - XVIIe siècle

Voici l'étude d'une figure historique de la mystique chrétienne. Figure passante organisée autour des rapports entre un sujet parlant, une parole et une institution, quand se déchire le monde des certitudes médiévales, que la foi se fait combat et question, que l'ordre traditionnel tombe en ruine et que s'ouvrent mille autres lieux pour restaurer la communication spirituelle. Brûlé par l'amour d'un Autre, le sujet (souvent féminin) dit son désir d'une impossible rencontre, à travers les surprises et les violences d'un récit d'extases, de grâces et de blessures. La manière de dire lui importe davantage que le dit, et sa parole se fait musique, poème, dialogue et fable. Associés aux images troublantes du fou, de l'idiot, de l'enfant, de la femme ou de l'errant, les mystiques se réfèrent et se dérobent au pouvoir de l'institution ecclésiale, emportés d'un mouvement qui est transport, passion, mais aussi « vie commune de la foi ».

Historien, mais aussi observateur perspicace du présent, tout autant informé d'anthropologie, de linguistique ou de psychanalyse, Michel de Certeau (1925-1986) a enseigné dans de nombreuses universités (de France en Amérique) et inlassablement voyagé à travers les idées, les archives et les hommes, de chaque instant cherchant le sens avec la même intelligence inventive et généreuse.



Jérôme Bosch : « Le Jardin des délices » (détail). Musée du Prado, Madrid. Photo © Giraudon.

87-II A 70903 ISBN 2-07-070903-5